



Universidade de Brasília – UnB
Instituto de Ciências Humanas – IH
Departamento de Filosofia – FIL

***Dispositif e Dispositio: a noção de dispositivo na tensão entre
Michel Foucault e Giorgio Agamben***

Autor: Douglas Anderson dos Santos
Orientador: Prof. Dr. Herivelto Pereira de Souza

Monografia apresentada ao
Departamento de Filosofia da
Universidade de Brasília como
requisito parcial para
obtenção de título de bacharel
e licenciatura em Filosofia.

Brasília – DF

2013

Sumário

3. Resumo

4. Capítulo I

17. Capítulo II

31. Capítulo III

38. Bibliografia

Resumo

Em um ensaio apresentado no Brasil, Giorgio Agamben se apropria da noção de *dispositivo* esboçada por Michel Foucault em uma entrevista publicada em 1977. A resposta proposta por Agamben à pergunta *O que é um dispositivo?* indica, no primeiro momento, a centralidade metodológica deste termo em um breve percurso pela obra foucaultiana, perpassando pela noção arqueológica de *positividade* e pelas relações entre *saber-poder*. No segundo momento, Agamben apresenta o modo de operação deste termo em suas pesquisas recentes – sobre a *profanação*, especialmente – confrontando-se com a herança foucaultiana. Assim, outra perspectiva de uso do termo *dispositivo* se abre para os discursos acerca da *biopolítica*. Neste sentido, pretendo desdobrar as nuances deste confronto a partir de uma exposição não exaustiva da noção de *dispositivo* presente em Foucault e da apropriação perpetrada por Agamben.

Capítulo I

1. Em 1995, o primeiro volume da série *Homo Sacer* é publicado sob o título *Il potere sovrano e la nuda vita*.¹ Na introdução do livro, o filósofo italiano Giorgio Agamben fixa suas pesquisas no debate acerca da biopolítica, explicitando a retomada crítica da herança teórica deixada por Michel Foucault. Ao lado de outros pensadores, como Hannah Arendt e Walter Benjamin, Foucault é apontado por Agamben como uma das principais referências para seu trabalho, além de constituir o ponto de partida essencial de suas reflexões sobre a política moderna.

Somente em um horizonte biopolítico, de fato, será possível decidir se as categorias sobre cujas oposições fundou-se a política moderna (direita/esquerda; privado/público; absolutismo/democracia etc.), e que se foram progressivamente esfumando a ponto de entrarem numa zona de indiscernibilidade, deverão ser definitivamente abandonadas ou poderão eventualmente reencontrar o significado que naquele próprio horizonte haviam perdido.²

O horizonte teórico no qual Agamben inscreveu desde o início a série de suas investigações histórico-filosóficas acerca da política foi aberto, portanto, por Michel Foucault, sobretudo a partir das publicações da década de setenta, quando começou a abordar em suas análises aquilo que denominou – não sem motivos – *biopoder*. Podemos afirmar, com efeito, que o atual debate filosófico-político deve revisar criticamente os limites da perspectiva teórica em que se insere, caso pretenda localizar o significado mais preciso das oposições terminológicas sobre as quais procura se fundamentar. Por conseguinte, as duplas categoriais aos quais muitas vezes o debate é reduzido deverão ser revistas e abandonadas à medida que se mostrarem insuficientes e obscuras, enquanto um léxico ulterior deverá emergir em seu lugar. Interessa-nos mostrar, todavia, como Agamben retoma a ruptura político-teórica operada por Foucault nas análises sobre as *técnicas* de subjetivação e controle, tanto no nível dos indivíduos como naquele, mais geral, das populações.

¹ Giorgio Agamben, *Homo sacer - Il potere sovrano e la nuda vita I*. Torino: Giulio Einaudi, 1995. [Ed. bras.: *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2010].

² Ibidem, p. 12.

2. Ao retornar à *Política*, especialmente à passagem na qual Aristóteles opõe o viver (*to zên*) ao viver bem (*tò eû zên*)³, Agamben pretende oferecer uma interpretação que localiza, na exclusão da vida natural da *pólis*, o fundamento originário da tradição política ocidental. Motivado por um trecho emblemático do primeiro volume de *Histoire de la sexualité*, no qual Foucault escreve: “O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão.” (2011, p.156), o filósofo italiano retoma a distinção aristotélica entre vida natural e vida politicamente qualificada, entre *zoé* e *bíos politicós*, tendo em vista alcançar os limites teóricos do plano aberto por Foucault e, ao mesmo tempo, apontar a origem histórico-filosófica à qual a política moderna permanece tacitamente vinculada, ainda que por meio de incontáveis rupturas e diferenças históricas. Referindo-se ainda à *Política*, Agamben escreve:

Contrapondo, no trecho supracitado, o “belo dia” (*euemería*) da simples vida às “dificuldades” do *bíos* político, Aristóteles teria dado talvez a formulação mais bela à aporia que encontra-se na base da política ocidental. Os vinte e quatro séculos que desde então se passaram não trouxeram nenhuma solução, tanto menos provisória e ineficaz. A política, na execução da tarefa metafísica que a levou a assumir sempre mais a forma de uma biopolítica, não conseguiu construir a articulação entre *zoé* e *bíos*, entre voz e linguagem, que deveria recompor a fratura.⁴

Desde o início, o *locus* privilegiado no desdobramento da série *Homo Sacer* é a vida – ou, para usar a terminologia adotada por Agamben, *vida nua*. Não por escolha especulativa ou preferência teórica do autor, mas justamente por ter sido a vida – a vida biológica, o ser humano como mero ser vivente, como sugeriu Foucault – a aposta central nas relações de poder que caracterizam a política moderna.

3. A partir dos anos setenta, período em que assume a cátedra *História dos sistemas de pensamento*, no *Collège de France*, Foucault define suas pesquisas genealógicas opondo-as à abordagem tradicional do Poder conforme o modelo jurídico-institucional baseado na “teoria da soberania”. Na

³ Aristóteles, *Política*, 1252b, 30. [Ed. bras.: *Política*. São Paulo: Martins Fontes, 1999].

⁴ Giorgio Agamben, op. cit., p. 18.

aula de 14 de janeiro do curso intitulado *Il faut défendre la société*⁵, em 1976, o autor apresenta uma série de pressupostos constitutivos do método referente à “analítica do poder”, na medida em que se distancia da teoria tradicional proveniente da reativação do direito romano, na Idade Média. Delineando-os brevemente, Foucault escreve:

Para resumir essas cinco precauções de método, eu diria isto: em vez de orientar a pesquisa sobre o poder para o âmbito do edifício jurídico da soberania, para o âmbito dos aparelhos de Estado, para o âmbito das ideologias que o acompanham, creio que se deve orientar a análise do poder para o âmbito da dominação (e não da soberania), para o âmbito dos operadores materiais, para o âmbito das formas de sujeição, para o âmbito das conexões e utilizações dos sistemas locais dessa sujeição e para o âmbito, enfim, dos dispositivos de saber.⁶

No mesmo ano, Foucault dedica a última parte de *La volonté de savoir* ao problema do método. Posicionando-se contra a suposta unidade artificial reivindicada pelos teóricos da soberania, Foucault deflagra uma ruptura na história dos discursos tradicionais acerca do poder.

Dizendo poder, não quero significar “o Poder”, como conjunto de instituições e aparelhos garantidores da sujeição dos cidadãos em um Estado determinado. Também não entendo poder como modo de sujeição que, por oposição à violência, tenha a forma da regra. Enfim, não o entendo como um sistema geral de dominação exercida por um elemento ou grupo sobre outro e cujos efeitos, por derivações sucessivas, atravessem o corpo social inteiro. A análise em termo de poder não deve postular, como dados iniciais, a soberania do Estado, a forma da lei ou a unidade global de uma dominação; estas são apenas e, antes de mais nada, suas formas terminais. Parece-me que se deve compreender o poder, primeiro, como a multiplicidade de correlações de força imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes as transforma, reforça, inverte; os apoios que tais correlações de força encontram umas nas outras, formando cadeias ou sistemas ou ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam entre si; enfim, as estratégias em que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais. A condição de possibilidade do poder, em todo caso, o ponto de vista que permite tornar seu exercício inteligível até em seus efeitos mais “periféricos” e, também, enseja empregar seus mecanismos como chave de inteligibilidade do campo social, não deve ser procurada na existência primeira de um ponto central, num foco único de soberania de onde partiriam formas derivadas e descendentes; é o suporte

⁵ Michel Foucault, *Il faut défendre la société*. Paris: Seuil, 1997. [Ed. bras.: *Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999].

⁶ Ibidem, p. 40.

móvel das correlações de força que, devido a sua desigualdade, induzem continuamente estados de poder, mas sempre localizados e instáveis. Onipresença do poder: não porque tenha o privilégio de agrupar tudo sob sua invencível unidade, mas porque se produz a dada instante, em todos os pontos, ou melhor, em toda relação entre um ponto e outro. O poder está em toda parte; não porque englobe tudo e sim porque provém de todos os lugares. E “o” poder, no que tem de permanente, de repetitivo, de inerte, de auto-reprodutor, é apenas efeito de conjunto, esboçado a partir de todas essas mobilidades, encadeamento que se apóia em cada uma delas e, em troca, procura fixá-las. Sem dúvida, devemos ser nominalistas: o poder não é uma instituição e nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada.⁷

Refratário ao paradigma jurídico de poder como universal *a priori*, exemplificado pelo modelo do *Leviatã*, de Hobbes, Foucault tem em vista, em suas análises, as relações de poder enquanto táticas de dominação constitutivas de estratégias mais gerais. Portanto, os instrumentos de análise das relações de poder enquanto relações de força baseadas no modelo da guerra compõem o método genealógico de investigação foucaultiano, em oposição ao “modelo de um homem artificial, a um só tempo autômato, fabricado e unitário igualmente, que envolveria todos os indivíduos reais, e cujo corpo seriam os cidadãos, mas cuja alma seria a soberania.” (Foucault, 1999, p. 40) Não obstante, a ruptura operada pela crítica metodológica foucaultiana ao modelo teórico tradicional de abordagem do poder reaparece duas décadas depois, ativada por ocasião da avaliação perpetrada por Agamben.

Logo na introdução do primeiro volume da série *Homo Sacer*, Agamben retoma criticamente o método genealógico de Foucault, suscitando uma avaliação dos seus limites e evasões perante o problema do enlace dos meios objetivos, pelos quais a vida natural dos indivíduos passa a integrar essencialmente os cálculos de Estado, e dos processos de subjetivação. Segundo Agamben:

O ponto em que estes dois aspectos do poder convergem permaneceu, todavia, singularmente à sombra na pesquisa de Foucault, tanto que se pôde afirmar que ele teria constantemente se recusado a elaborar uma teoria unitária do poder. Se Foucault contesta a abordagem tradicional do problema do poder, baseada exclusivamente em modelos jurídicos (“o que legitima o poder?”) ou

⁷ Michel Foucault, *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 2011, pp. 102-3.

em modelos institucionais (“o que é o Estado?”), e sugere “liberar-se do privilégio teórico da soberania”, para construir uma analítica do poder que não tome mais como modelo e como código o direito, onde está, então, no corpo do poder, a zona de indiferenciação (ou, ao menos, o ponto de intersecção) em que técnicas de individualização e procedimentos totalizantes se tocam? E, mais genericamente, existe um centro unitário no qual o “duplo vínculo” político encontra sua razão de ser?⁸

Para saturar a fratura e delinear o ponto de conexão entre os aspectos objetivos e subjetivos concernentes ao poder, Agamben propõe uma terceira alternativa, estabelecendo uma espécie de acoplamento teórico entre os dois modelos contrários.⁹ Neste sentido, é possível entrever os motivos pelos quais são decisivas nas pesquisas do autor tanto a figura *homo sacer* (evocada para render inteligibilidade à relação entre poder soberano e vida nua), oriunda do direito romano arcaico, quanto a estrutura jurídico-política dos campos de concentração (mediante a qual se torna possível decifrar a complexa topologia instaurada pela estreita ligação entre estado de exceção e estado de direito), entre outros exemplos paradigmáticos. Com efeito, são acontecimentos singulares que assinalam, nas teses desdobradas por Agamben, a origem histórica da política moderna, assim como tornam possível seu entendimento. Neste sentido, somente o retorno crítico ao modelo jurídico da soberania, preservando as ressalvas genealógicas, será capaz de oferecer as condições de possibilidade para acessarmos os fundamentos ocultos do poder nas democracias modernas.

Vemos, portanto, os motivos que levaram Agamben a retomar na série *Homo Sacer* as lacunas e os impasses apontados nas pesquisas de Foucault, sobretudo no período em que surgem em sua obra os problemas concernentes ao poder disciplinar e ao biopoder. A seguinte afirmação traz, em suma, o

⁸ Giorgio Agamben, op. cit., p. 13.

⁹ Tanto é que, provavelmente aludindo ao próprio projeto (*Homo Sacer*) como um todo, Agamben afirma peremptoriamente: “A presente pesquisa concerne precisamente este oculto ponto de intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder. O que ela teve de registrar entre os seus prováveis resultados é precisamente que as duas análises não podem ser separadas e que a implicação da vida nua na esfera política constitui o núcleo originário – ainda que encoberto – do poder soberano. *Pode-se dizer, aliás, que a produção de um corpo biopolítico seja a contribuição original do poder soberano.* A biopolítica é, nesse sentido, pelo menos tão antiga quanto a exceção soberana. Colocando a vida biológica no centro de seus cálculos, o Estado moderno não faz mais, portanto, do que reconduzir à luz o vínculo secreto que une o poder à vida nua, reatando assim (segundo uma tenaz correspondência entre moderno e arcaico que nos é dado verificar nos âmbitos mais diversos) com o mais imemorial dos *arcana imperii*” Ibidem, p. 14.

vértice em que convergem e, ao mesmo tempo, se separam as duas pesquisas pela primeira vez:

A tese foucaultiana deverá, então, ser corrigida ou, pelo menos, integrada, no sentido de que aquilo que caracteriza a política moderna não é tanto a inclusão da *zoé* na *pólis*, em si antiquíssima, nem simplesmente o fato de que a vida como tal venha a ser um objeto eminente dos cálculos e das previsões do poder estatal; decisivo é, sobretudo, o fato de que, lado a lado com o processo pelo qual a exceção se torna em todos os lugares a regra, o espaço da vida nua, situado originariamente à margem do ordenamento, vem progressivamente a coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, *bíos* e *zoé*, direito e fato entram em uma zona de irreduzível indistinção.¹⁰

Quais são as consequências metodológicas decorrentes da estratégia que o pensador italiano lança mão em suas pesquisas, visando corrigir o projeto biopolítico desdobrado por Foucault? Em que medida as duas vertentes se aproximam ou se afastam uma da outra? Cabe-nos estimar a distância entre elas, encontrar o ponto de intersecção que as vincula e, a partir desse ponto, aferir o espaço que as separa. Decisivo em nossa trajetória é, todavia, o lugar que o termo dispositivo ocupa na tensão entre a herança deixada por Foucault e a recepção tencionada por Agamben.

4. Citando implicitamente o filósofo alemão Martin Heidegger, Giorgio Agamben (que participou de seus seminários durante a década de sessenta) inicia o ensaio “O que é um dispositivo?” reivindicando uma importância filosófica às questões terminológicas: “Como disse uma vez um filósofo pelo qual tenho o maior respeito, a terminologia é o momento poético do pensamento.” (2012, p. 27) É comum nas pesquisas do autor o recurso à etimologia na reconstrução dos significados de termos estratégicos. Por essa via, Agamben retoma o termo “dispositivo”, destacando-o em meio ao amplo vocabulário foucaultiano com uma suposição que não é difícil consentir: “A hipótese que pretendo propor-lhes é que a palavra ‘dispositivo’ seja um termo técnico decisivo na estratégia do pensamento de Foucault.” (*Idem*)

O termo “dispositivo” (*dispositif*), central tanto na incursão de Agamben quanto na nossa, passa a ser reiteradamente empregado por Foucault somente

¹⁰ Ibidem, p. 16.

a partir da segunda metade dos anos setenta, ocasião em que começa a se ocupar dos problemas relativos ao poder em termos de “dispositivos disciplinares” e “dispositivos de sexualidade”, por exemplo. Antes de qualquer coisa, cabe-nos localizar o surgimento e a proveniência do termo tanto dentro quanto fora da obra foucaultiana, para que possamos situá-lo, em seguida, no amplo escopo das pesquisas desenvolvidas pelo filósofo italiano.

Seguindo o fio condutor traçado em uma breve digressão, que o autor dá o nome “genealogia”, vemos que o termo “dispositivo” procede de outro, edificado no terreno arqueológico. Trata-se do termo “positividade” (*positivité*), com o qual Foucault caracterizou a especificidade dos objetos epistemológicos implicados na arqueologia, diferenciando-os do tipo de objeto comum à história das ideias. Ao lado de noções como “formação discursiva”, “arquivo”, “saber”, “*episteme*” etc., a noção de positividade desempenha um papel importante no método arqueológico, na distinção de seus objetos e, ao mesmo tempo, na constituição de seus instrumentos de análise em oposição a uma certa tendência do estruturalismo francês do pós-guerra. Em um trecho no qual Foucault estabelece uma controversa aproximação com o positivismo – ou, pelo menos, com um certo aspecto do positivismo – evidenciamos alguns dos impasses metodológicos centrais confrontados na elaboração da arqueologia:

Descrever um conjunto de enunciados, não como a totalidade fechada e pletórica de uma significação, mas como figura lacunar e retalhada; descrever um conjunto de enunciados, não em referência à interioridade de uma intenção, de um pensamento ou de um sujeito, mas segundo a dispersão de uma exterioridade; descrever um conjunto de enunciados para aí reencontrar não o momento ou a marca de origem, mas sim as formas específicas de um acúmulo, não é certamente revelar uma interpretação, descobrir um fundamento, liberar atos constituintes; não é, tampouco, decidir sobre uma racionalidade ou percorrer uma teleologia. É estabelecer o que eu chamaria, de bom grado, uma *positividade*. (...) Se substituir a busca das totalidades pela análise da raridade, o tema do fundamento transcendental pela descrição das relações de exterioridade, a busca da origem pela análise dos acúmulos, é ser positivista, pois bem, eu sou um positivista feliz, concordo facilmente. E não estou desgostoso por ter, várias vezes (se bem que de maneira ainda um pouco cega), empregado o termo positividade para designar, de longe, a meada que tentava desenrolar.¹¹

¹¹ Michel Foucault, *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, pp. 141-2.

Em todo caso, o que está em jogo na arqueologia foucaultiana é o discurso, ou, mais propriamente, os “regimes de verdade”¹² da ordem discursiva. Contudo, para acessar essa dimensão, Foucault põe em prática um mecanismo cético, suspendendo em uma avaliação crítica as unidades admitidas de antemão pela epistemologia tradicional. Em outras palavras, operando uma espécie de *epoché* arqueológica, Foucault abandona uma série de termos que funcionavam tacitamente, até então, como *a priori* epistemológicos universais (“autor”, “obra”, “livro” etc.), a fim de descrever os discursos como acontecimentos singulares dispersos em regiões de saberes aparentemente inconciliáveis, como a filologia, a biologia e a economia, que formariam, segundo o jogo de relações e as condições de possibilidade, a *episteme* em uma dada época.

Agamben busca a proveniência do termo positividade em uma obra de Hegel do período de Berna, intitulada “A positividade da religião cristã” (*Die Positivität der christlichen Religion*).¹³ Essa hipótese é sustentada pela ligação entre Foucault e seu “mestre”, Jean Hyppolite, conhecido pelas pesquisas que desenvolveu sobre a obra hegeliana. Além de ter sido aluno de Hyppolite durante as aulas preparatórias para ingressar na *École Normale Supérieure*, no liceu Henri IV, Foucault concluiu, sob sua orientação, os Estudos Superiores de Filosofia com uma dissertação sobre Hegel, que ainda permanece incógnita.

O que interessa a Agamben, no entanto, é a noção de positividade na oposição entre “religião natural” e “religião positiva”, que, segundo a interpretação de Hyppolite em *Introduction à La philosophie de l'histoire de Hegel*¹⁴, ocupa um lugar decisivo no pensamento de juventude do filósofo alemão. Segundo Agamben:

Enquanto a religião natural diz respeito à imediata e geral relação da razão humana com o divino, a religião positiva ou histórica compreende o conjunto

¹² Ainda que a locução “regime de verdade” passe a ser adotada por Foucault somente a partir da década de setenta (cf. Michel Foucault, “Verdade e poder”, in *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1998, p. 12), é possível apontar antecipadamente sua noção em trechos de *A Arqueologia do Saber*: cf. pp. 75, 116, 131 etc.

¹³ G. W. F. Hegel, “Die Positivität der christlichen Religion”, in *Werke in 20 Bände, vol. I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971, pp. 104-190. O texto ainda não possui versão traduzida para português.

¹⁴ Jean Hyppolite, *Introduction à La philosophie de l'histoire de Hegel*. Paris: Seuil, 1983. [Ed. bras.: *Introdução à Filosofia da História de Hegel*. Rio de Janeiro: Elfos, 1995].

das crenças, das regras e dos ritos que numa determinada sociedade e num determinado momento histórico são impostos aos indivíduos pelo exterior.¹⁵

Justamente nesta passagem, em que Agamben busca a origem do dispositivo, vinculando-o ao termo “positividade”, aparece pela primeira vez no ensaio o presságio do duplo aspecto que compõe sua recepção. Se, por um lado, a diferença entre natureza e positividade será decisiva para o autor formular a cisão ontológica em termos de “seres vivos” e “dispositivos”, por outro, esta cisão só poderá ser entendida em uma constelação teológica, uma vez que sua origem remonta à doutrina cristã da *oikonomia* trinitária.

Com efeito, o núcleo da interpretação do projeto foucaultiano sobre a biopolítica (que Agamben desdobra em múltiplas direções ao longo de sua pesquisa desde 1995) está, de modo geral, na oposição entre os indivíduos e os dispositivos. Embora Foucault declare na conclusão de *L'Archéologie du savoir*: “As positivities que tentei estabelecer não devem ser compreendidas como um conjunto de determinações que se impõem do exterior ao pensamento dos indivíduos ou que moram em seu interior como que antecipadamente (...)” (2008, p. 234), Agamben descreve as positivities (ou os dispositivos) como meios para o exercício de um poder exterior aos indivíduos.

Se “positividade” é o nome que, segundo Hyppolite, o jovem Hegel dá ao elemento histórico, com toda sua carga de regras, ritos e instituições impostas aos indivíduos por um poder externo, mas que se torna, por assim dizer, interiorizada nos sistemas das crenças e dos sentimentos, então Foucault, tomando emprestado este termo (que se tornará mais tarde “dispositivo”), toma posição em relação a um problema decisivo, que é também o seu problema mais próprio: a relação entre os indivíduos como seres vivos e o elemento histórico, entendendo com este termo o conjunto das instituições, dos processos de subjetivação e das regras em que se concretizam as relações de poder. O objetivo último de Foucault não é, porém, como em Hegel, aquele de reconciliar os dois elementos. E nem mesmo o de enfatizar o conflito entre esses. Trata-se para ele, antes, de investigar os modos concretos em que as positivities (ou os dispositivos) agem nas relações, nos mecanismos e nos “jogos” de poder.

É justamente nessa perspectiva que examinaremos a seguir os princípios que regem a pesquisa genealógica de Foucault, a fim de confrontá-la

¹⁵ Giorgio Agamben, *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó: Argos, 2012, pp. 30-1.

inicialmente com o primeiro aspecto da interpretação que Agamben nos fornece, conforme a divisão ontológica entre “seres vivos” e “dispositivos”.

5. Em 1970, Michel Foucault apresentou em uma aula inaugural o projeto que nortearia suas pesquisas nos anos consecutivos como professor no *Collège de France*. Publicada sob o título *L'ordre du discours*¹⁶, a aula marca o início das análises genealógicas da vontade de verdade e poder no percurso do autor. Com uma extraordinária exposição, Foucault delineou os principais temas que ocuparam seu trabalho por anos e os princípios metodológicos que orientaram sua maneira de abordá-los. Não obstante, o autor sugeriu uma divisão das suas pesquisas em duas etapas, organizando brevemente os temas e princípios delineados anteriormente:

De uma parte, o conjunto “crítico”, que põe em prática o princípio da inversão: procurar cercar as formas da exclusão, da limitação, da apropriação de que falava há pouco; mostrar como se formaram, para responder a que necessidades, como se modificaram e se deslocaram, que força exerceram efetivamente, em que medida foram contornadas. De outra parte, o conjunto “genealógico” que põe em prática os três outros princípios: como se formaram, através, apesar, ou com o apoio desses sistemas de coerção, séries de discursos; qual foi a norma específica de cada uma e quais foram suas condições de aparição, de crescimento, de variação.¹⁷

Pouco depois, Foucault vinculou essas duas etapas, reforçando a proximidade da genealogia com o positivismo e, ao mesmo tempo, com a tradição crítica:

Assim, as descrições críticas e as descrições genealógicas devem alternar-se, apoiar-se umas nas outras e se completarem. A parte crítica da análise liga-se aos sistemas de recobrimento do discurso; procura detectar, destacar esses princípios de ordenamento, de exclusão, de rarefação do discurso. Digamos, jogando com as palavras, que ela pratica uma desenvoltura aplicada. A parte genealógica da análise se detém, em contrapartida, nas séries da formação efetiva do discurso: procura apreendê-lo em seu poder de afirmação, e por aí entendendo não um poder que se oporia ao poder de negar, mas o poder de constituir domínios de objetos, a propósito dos quais se poderia afirmar ou negar proposições verdadeiras ou falsas. Chamemos de positividades esses domínios de objetos; e, digamos, para jogar uma segunda vez com as

¹⁶ Michel Foucault, *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*. Paris: Gallimard, 1971. [Ed. bras.: *A ordem do discurso. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. São Paulo: Loyola, 2011].

¹⁷ Ibidem, pp. 60-1.

palavras, que se o estilo crítico é o da desenvoltura estudiosa, o humor genealógico será o de um positivismo feliz.¹⁸

Um ano após ter publicado *L'Archéologie du savoir*, vemos Foucault abandonar o termo arqueologia ao nomear a especificidade do seu discurso para opô-lo ao estruturalismo, e adotar, em seu lugar, dois termos distintos, a saber, "crítica" e "genealogia". Entretanto, vemos também que seus instrumentos e objetos permanecem praticamente idênticos aos desdobrados na arqueologia, salvo a *nuance* de que os procedimentos que regem o discurso passam a ser considerados, já no início da década de setenta, pela perspectiva das lutas.

Vale notar que a genealogia só foi desdobrada em sua plenitude metodológica em 1971, no texto emblemático *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*¹⁹, publicado ao lado de outros em um livro que presta homenagem a Hyppolite. O promissor resgate de Nietzsche, sobretudo de duas obras centrais em seu pensamento, rendeu a Foucault princípios sobre os quais pudesse fundamentar suas novas pesquisas. Esse precioso díptico, para usar um termo das artes, é composto pelos livros *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* (1886)²⁰ e *Zur genealogie der Moral. Eine Streitschrift* (1887)²¹.

Embaraçoso, em todo caso, é o nexos que Foucault estabeleceu entre duas vertentes da filosofia historicamente antagônicas: positivismo e crítica. As razões que o levaram a estabelecer esta estranha acoplagem metodológica podem ser mais bem compreendidas caso levemos em consideração a constelação de nomes daqueles que o precederam, em uma linha descendente que vai de Hyppolite a Hegel, passando por Nietzsche, G. Canguilhem e M. Dumézil, entre outros. Devemos provisoriamente nos ater, todavia, aos dois primeiros nomes, pois são eles que Agamben reencontra na origem da noção foucaultiana de dispositivo.

¹⁸ Ibidem, pp. 69-70.

¹⁹ Id., "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", in *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris: PUF, coll. "Epiméthée", 1971, pp. 145-172. In *Dits et Ecrits: t. II, texte n° 84*. [Ed. bras.: "Nietzsche, a genealogia e a história", in *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1998, pp. 15-37].

²⁰ Ed. bras.: *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

²¹ Ed. Bras.: *Genealogia da Moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

Para render homenagem ao mestre Jean Hyppolite, a quem sucedera no *Collège de France*, assumindo a nova cátedra (*História dos sistemas de pensamento*) criada um ano após sua morte, Foucault escreve:

Penso, no entanto, que minha dívida, em grande parte, é para com Jean Hyppolite. Bem sei que sua obra se coloca, aos olhos de muitos, sob o reinado de Hegel e que toda a nossa época, seja pela lógica ou pela epistemologia, seja por Marx ou por Nietzsche, procura escapar de Hegel: e o que procurei dizer há pouco a propósito do discurso é bem infiel ao logos hegeliano.

Mas escapar realmente de Hegel supõe apreciar exatamente o quanto custa separar-se dele; supõe saber até onde Hegel, insidiosamente, talvez, aproximou-se de nós; supõe saber, naquilo que nos permite pensar contra Hegel, o que ainda é hegeliano; e medir em que nosso recurso contra ele é ainda, talvez, um ardil que ele nos opõe, ao termo do qual nos espera, imóvel e em outro lugar.

Ora, se somos muitos os devedores de Jean Hyppolite, é porque, infatigavelmente, ele percorreu para nós e antes de nós esse caminho através do qual nos afastamos de Hegel, tomamos distância, e através do qual nos encontramos de volta a ele mas de outra maneira, logo em seguida obrigados a deixá-lo novamente.²²

Foi, portanto, por meio de Hyppolite que Foucault se aproximou de Hegel e, segundo Agamben, da noção de positividade contida na definição de “religião positiva”. Mas também foi por Hyppolite que se afastou de Hegel, resgatando Nietzsche e a genealogia, e o que nela há de analítico e positivo, ainda que consciente dos limites e imbróglis teóricos em que se lançava e dos infortúnios que estaria sujeito por essa decisão. Para depois reencontrar Hegel, como que na curva de seu pensamento.²³ Retomando pacientemente o conceito, mas para abandoná-lo prontamente, ou pelo menos o que nele há de universal e absoluto, mantendo sempre em aberto a tarefa filosófica. Foucault fixou alegremente o que foi possível fixar, mesmo que fugazmente, por um breve instante, consciente de sua mobilidade incessante e da impossibilidade de apoderar-se do real e detê-lo nas mãos de uma vez por todas.

Neste sentido, podemos compreender as razões que levaram Agamben a buscar o surgimento do termo positividade na definição hegeliana de “religião positiva”. Se, por um lado, essa hipótese serve de apoio à tese da cisão

²² Michel Foucault, *A ordem do discurso. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. São Paulo: Loyola, 2011, pp. 72-3.

²³ Há um resíduo marcante dessa relação especialmente na parte crítica da análise, assim como no próprio ato de negar uma série de preceitos tomados de antemão pelas vertentes estruturalistas do século XX, por exemplo.

ontológica (a saber, entre os conjuntos dos “seres vivos” e dos “dispositivos”), por outro, oferece indícios do cuidado com que o autor aproxima Foucault e a filosofia hegeliana, optando pela obra de um certo Hegel – “o jovem” – para compor essa relação. Esta decisão parece, entretanto, não levar em consideração a distância que Foucault toma de Hegel ao resgatar Nietzsche e a genealogia, assim como a polêmica afinidade que estabelece com o positivismo, apesar do aspecto crítico tangível até mesmo no período arqueológico. Além disso, quando mais esperamos ver aproximados Foucault e Hegel, mesmo que por um breve instante (precisamente quando seus instrumentos e objetos são delineados conforme regras metodológicas que superam os elementos atômicos e locais descritos na genealogia e assumem assim um caráter geral) Agamben prefere mantê-los tacitamente separados.

Capítulo II

1. Sem jamais oferecer uma definição exata do termo "dispositivo", Foucault apresenta em uma entrevista concedida em 1977 uma breve noção que corrobora a afirmação da centralidade que este termo ocupa em seu pensamento. À pergunta colocada por Alain Grosrichard, um de seus alunos, a saber, "Para você, qual é o sentido e a função metodológica deste termo: dispositivo?", Foucault diz:

Através deste termo tento demarcar, em primeiro lugar, um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos.

Em segundo lugar, gostaria de demarcar a natureza da relação que pode existir entre estes elementos heterogêneos. Sendo assim, tal discurso pode aparecer como programa de uma instituição ou, ao contrário, como elemento que permite justificar e mascarar uma prática que permanece muda; pode ainda funcionar como reinterpretação desta prática, dando-lhe acesso a um novo campo de racionalidade. Em suma, entre estes elementos, discursivos ou não, existe um tipo de jogo, ou seja, mudanças de posição, modificações de funções, que também podem ser muito diferentes.

Em terceiro lugar, entendo dispositivo como um tipo de formação que, em um determinado momento histórico, teve como função principal responder a uma urgência. O dispositivo tem, portanto, uma função estratégica dominante.

(...) Disse que o dispositivo era de natureza essencialmente estratégica, o que supõe que trata-se no caso de uma certa manipulação das relações de força, de uma intervenção racional e organizada nestas relações de força, seja para desenvolvê-las em determinada direção, seja para bloqueá-las, para estabilizá-las, utilizá-las, etc... O dispositivo, portanto, está sempre inscrito em um jogo de poder, estando sempre, no entanto, ligado a uma ou a configurações de saber que dele nascem mas que igualmente o condicionam. É isto, o dispositivo: estratégias de relações de força sustentando tipos de saber e sendo sustentadas por eles.²⁴

Com algumas variações, é precisamente esta quase-definição que Agamben retoma no início do ensaio "O que é um dispositivo?", para resumi-la logo em seguida em três pontos:

- a. É um conjunto heterogêneo, linguístico e não-linguístico, que inclui virtualmente qualquer coisa no mesmo título: discursos, instituições, edifícios,

²⁴ Michel Foucault, *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1998, pp. 244-6.

leis, medidas de polícia, proposições filosóficas etc. O dispositivo em si mesmo é a rede que se estabelece entre esses elementos.

b. O dispositivo tem sempre uma função estratégica concreta e se inscreve sempre numa relação de poder.

c. Como tal, resulta do cruzamento de relações de poder e de relações de saber.²⁵

A noção de dispositivo supera os limites discursivos, dentro dos quais Foucault desdobrou as positivities no plano arqueológico. Ao compreender tanto o dito quanto o não-dito, tanto as “técnicas de saber” quanto as “estratégias de poder”, o termo “dispositivo” pode ser entendido, neste sentido, como o ponto de convergência entre arqueologia e genealogia, sem deixar que uma se reduza à outra. Trata-se, para Foucault, não do problema linguístico, mas dos meios pelos quais o binômio poder-saber é exercido e com os quais constitui uma “estratégia global”.

Caso retornemos à cisão ontológica que Agamben propôs, é possível que sejamos levados a pensar o conjunto dos dispositivos independentemente do conjunto dos seres vivos. Se continuarmos por esta via, reencontraremos o poder como um ente, que se exerce de fora e sobre os indivíduos como seres vivos. Se observarmos atentamente as aulas iniciais do curso intitulado *// faut défendre la société*, notaremos que no núcleo deste tipo de pensamento está a noção de poder como aquilo que reprime, ou o que Foucault denomina “hipótese de Reich”.²⁶ Ao final de uma aula de 1976, o autor rejeita esta hipótese em favor da “hipótese de Nietzsche”. Confrontando a teoria do Poder baseada no modelo jurídico-institucional, na qual o poder é sumariamente entendido como a interdição que o aparelho institucional do Estado impõe aos desejos dos indivíduos (ou seja, como algo que viria imediatamente de cima para baixo e que pudesse ser subsumido da lei), Foucault apresenta o modelo da guerra como “princípio eventual da análise das relações de poder”. Este modelo compreende as relações de poder como relações de força e está baseado sobre a inversão do aforismo de Clausewitz.²⁷ Por conseguinte,

²⁵ Giorgio Agamben, *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó: Argos, 2012, p. 29.

²⁶ Foucault se refere ao psicanalista austro-americano Wilhelm Reich, autor da famigerada obra *Die Funktion des Orgasmus: Sexualökonomische Grundprobleme der biologischen Energie* (1927) [Ed. bras.: *A função do orgasmo: problemas econômico-sexuais da energia biológica*. São Paulo: Círculo do Livro, 1990]. Cf. id., *Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, pp. 21-6 e 47-8.

²⁷ Cf. ibidem, nota nº. 9, p. 22.

pensar o conjunto dos dispositivos como algo transcendente ao conjunto dos seres vivos pressuporia, em última análise, o poder enquanto um ente separado e não imanente às relações de saber-poder. Isto nos remeteria à teoria da soberania, que Agamben pretende conciliar com a análise do poder. Explorando seu ponto de partida, mostraremos em que medida as pesquisas que Foucault realizou a partir da metade da década de setenta contêm o embrião da combinação almejada por Agamben.

2. Por uma via alternativa à de Agamben, traçaremos a procedência do termo “dispositivo” a partir não tanto da relação ambígua entre Foucault e Hegel, que sequer é citado em *L'Archéologie du savoir* (apesar de permanecerem em constante tensão até o final da obra foucaultiana – quanto a isso não há dúvidas), mas da proximidade que Foucault estabelece explicitamente com Nietzsche ao descrever pela primeira vez os objetos próprios à genealogia, pondo em prática uma terminologia hipoteticamente contraposta à pesquisa da origem (*Ursprung*). Trata-se do texto *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, citado anteriormente. Nele, Foucault introduz a oposição antagônica entre história e corpo, análoga à cisão ontológica descrita por Agamben:

O corpo: superfície de inscrição dos acontecimentos (enquanto que a linguagem os marca e as idéias os dissolvem), lugar de dissociação do Eu (que supõe a quimera de uma unidade substancial), volume em perpétua pulverização. A genealogia, como análise da proveniência, está portanto no ponto de articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo.²⁸

Deste modo, não devemos entender o corpo como mero substrato ou suporte sobre o qual se acumulam as marcas impressas pelos acontecimentos históricos, mas sim como o lugar em que esses mesmos acontecimentos entram em choque, se efetivam ou se anulam, se apoiam mutuamente ou se substituem. O corpo é formado ao mesmo tempo em que é destruído. É sobre o corpo e por meio dele que se efetivam e se constituem os mecanismos de poder-saber. Seja no nível dos corpos particulares ou das populações, e até mesmo em ambos simultaneamente, é sobre a superfície corpórea que operam os dispositivos e pela qual penetram fundo na alma, produzindo sujeitos

²⁸ Id., *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1998, p. 22.

normais e anormais. Por isto mesmo, também é o corpo o lugar privilegiado da resistência, pois ele é o ponto de intersecção das vivências e da experiência histórica.

Pensamos em todo caso que o corpo tem apenas as leis de sua fisiologia, e que ele escapa à história. Novo erro; ele é formado por uma série de regimes que o constroem; ele é destroçado por ritmos de trabalho, repouso e festa; ele é intoxicado por venenos – alimentos ou valores, hábitos alimentares e leis morais simultaneamente; ele cria resistências.²⁹

Ao resgatar Nietzsche e a “história efetiva”, o “espírito” ou “sentido histórico” (*Wirkliche Historie*) – um dos problemas centrais em torno do qual girou o debate filosófico na França e na Alemanha dos séculos XVIII e XIX, de Rousseau a Hegel e Nietzsche –, a genealogia foucaultiana visa não somente criticar o *modus operandi* teleológico da história tradicional, herdado da metafísica aristotélica – tarefa que Foucault já havia se incumbido de desempenhar no período arqueológico, quanto à epistemologia tradicional –, mas, sobretudo, apontar o *locus* no qual os acontecimentos históricos se efetivam e se tornam inteligíveis.

Em todo caso, parece-nos mais razoável apostar na tentativa de preencher o espaço teórico que vai da noção de positividade à de dispositivo com a famigerada passagem por Nietzsche e a genealogia, do que com a passagem secreta que levaria Foucault em meados da década de setenta ao encontro do jovem Hegel e da noção de “religião positiva”. A não ser que Foucault tenha se mantido insidiosamente mudo quando se tratou de atribuir a Hegel o que em seu pensamento havia de hegeliano, preferindo manter em segredo os pressupostos que deveria expor teoricamente – valeria a pena investigar esse enigma –, esforçando-se para escamoteá-los com a máscara nietzschiana.

3. O termo “dispositivo” não pode ser simplesmente subsumido nem no termo “positividade” erigido no período da arqueologia, nem nos termos “proveniência” (*Herkunft*) e “emergência” (*Entstehung*) retomados na reelaboração da genealogia nietzschiana para diferenciá-la da história tradicional da origem (*Ursprung*), e nem mesmo em todos eles em conjunto. A

²⁹ Ibidem, p. 27.

especificidade do dispositivo não está unicamente na concomitância dos projetos arqueológico e genealógico, ou simplesmente no acoplamento das dimensões discursiva e não-discursiva. Enfim, o dispositivo não é somente outro título que Foucault dá ao binômio poder-saber.

Qual é, então, a novidade do termo em questão? O que está em jogo nos usos que Foucault faz dele? Qual é sua função? O que mudou na estratégia do pensamento foucaultiano para que adotasse o termo “dispositivo” e não outro?

De acordo com um dos principais dicionários já publicados e provavelmente o mais completo acerca do vocabulário foucaultiano, o termo “dispositivo” é entendido do seguinte modo:

En Foucault se suele distinguir al menos un período arqueológico y otro genealógico. Para hablar en términos bibliográficos, *Les Mots et les choses* y *L'Archéologie du savoir*, por un lado, *Surveiller et punir* y *La volonté de savoir*, por el otro. Ahora bien, mientras las dos primeras obras están centradas en la descripción de la episteme y de los problemas metodológicos que ella plantea, las dos restantes describen dispositivos (el dispositivo disciplinario, el dispositivo de sexualidad). La episteme es el objeto de la descripción arqueológica; el dispositivo, por su parte, de la descripción genealógica. Este cambio de perspectiva y de objeto de análisis responde a las dificultades descriptivas de la arqueología y a la consiguiente introducción del análisis del poder. En efecto, la arqueología permitía describir los discursos de las diferentes epistemes (renacentista, clásica, moderna), pero, encerrada en el orden de lo discursivo, no podía describir los cambios en sí mismos, sino sólo en sus resultados. Como reconocerá el propio Foucault, faltaba a su trabajo el análisis del poder, de la relación entre lo discursivo y lo no-discursivo. A esta necesidad responde la introducción del concepto de dispositivo como objeto de la descripción genealógica. El dispositivo es, en definitiva, más general que la episteme, que podría ser definida como un dispositivo exclusivamente discursivo (*Dits et écrits III*, 301). Foucault hablará de dispositivos disciplinarios, dispositivo carcelar, dispositivos de poder, dispositivos de saber, dispositivo de sexualidad, dispositivo de alianza, dispositivo de subjetividad, dispositivo de verdad, etc. Para ser exhaustivos, podemos delimitar la noción foucaultiana de dispositivo como sigue: 1) El dispositivo es la red de relaciones que se pueden establecer entre elementos heterogéneos: discursos, instituciones, arquitectura, reglamentos, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas, lo dicho y lo no-dicho. 2) El dispositivo establece la naturaleza del nexo que puede existir entre estos elementos heterogéneos. Por ejemplo, el discurso puede aparecer como programa de una institución, como un elemento que puede justificar u ocultar una práctica, o funcionar como una interpretación a posteriori de esta práctica, ofrecerle un campo nuevo de racionalidad. 3) Se trata de una formación que en

un momento dado ha tenido por función responder a una urgencia. El dispositivo tiene así una función estratégica, como, por ejemplo, la reabsorción de una masa de población flotante que era excesiva para una economía mercantilista (este imperativo estratégico jugó como la matriz de un dispositivo que se convirtió poco a poco en el control-sujeción de la locura, de la enfermedad mental, de la neurosis). 4) Además de definirse por la estructura de elementos heterogéneos, un dispositivo se define por su génesis. Foucault distingue al respecto dos momentos esenciales: un primer momento del predominio del objetivo estratégico; un segundo momento de la constitución del dispositivo propiamente dicho. 5) El dispositivo, una vez constituido, permanece tal en la medida en que tiene lugar un proceso de sobredeterminación funcional: cada efecto, positivo o negativo, querido o noquerido, entra en resonancia o contradicción con los otros y exige un reajuste. Por otro lado, nos encontramos también con un proceso de perpetuo rellenamiento (*remplissement*) estratégico.³⁰

De modo geral, o dicionário pressupõe a célebre divisão da obra foucaultiana em duas partes principais, a saber, a arqueologia e a genealogia. Em certa medida, o que tentamos mostrar acima é que esta divisão não deve ser tomada de antemão. Deve funcionar, ao contrário, como um esquema geral hipotético para fins elucidativos. Com efeito, a relação entre arqueologia e genealogia não pode ser facilmente depreendida de uma ruptura genérica, na qual Foucault supostamente abandonaria o projeto arqueológico em prol de outro inteiramente novo designado com o epíteto “genealogia”. Ainda assim, é possível inferir da definição que o dicionário de Edgardo Castro nos oferece a asserção de que a genealogia não é um método sem precedentes, *ex nihilo*, mas uma tentativa do próprio Foucault de corrigir e completar a arqueologia.

Além disso, o que pretendemos mostrar é que o termo “dispositivo” (que passa a compor o vocabulário de Foucault somente em meados da década de setenta, isto é, quase cinco anos após a recuperação da genealogia como método de pesquisa) tem a ver com uma guinada interna à genealogia foucaultiana. Em outras palavras, a noção de dispositivo vem preencher uma lacuna teórica que a genealogia deixou inicialmente em aberto. Levando em consideração os indícios contidos na delimitação da noção de dispositivo presente no dicionário argentino e as hipóteses que esboçamos anteriormente, tencionaremos reconstruir a virada assinalada pela eclosão do dispositivo.

³⁰ Edgardo Castro, *El vocabulario de Michel Foucault: un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Prometeo y UNQ, 2004, pp. 98-9.

4. De acordo com um esquema bastante geral, é possível edificar toda a história da filosofia sobre a antinomia entre universais e particulares. Desde Parmênides e Heráclito até Nietzsche e Hegel, podemos entrever a inesgotável tensão entre estes limites antípodas.

Se interpretarmos o desenrolar da filosofia contemporânea (desde o início do século XX) conforme este esquema, a figura de Foucault seria sem dúvida nenhuma um caso exemplar.

Por vezes, Foucault é vulgarmente identificado como um resolutivo partidário do “particularismo”, ao lado de outros como Gilles Deleuze, Jacques Derrida etc. Veremos como ele inverte e escapa a esta vaga identificação, uma vez que os assim chamados “filósofos da diferença” também guardam entre si suas diferenças. No entanto, não é esta a ocasião de apontarmos quais sejam elas e nem mesmo de traçarmos o fio que conduziria este suposto debate milenar. Cabe-nos investigar, com efeito, em que medida na estratégia de Foucault o termo “dispositivo” se afasta e – nas palavras de Agamben – “vem ocupar o lugar daqueles que ele define criticamente como ‘os universais’ (*les universaux*)”. (2009, p. 33)

Foucault, como sabem, sempre recusou a se ocupar daquelas categorias gerais ou entes da razão que chama de “os universais”, como o Estado, a Soberania, a Lei, o Poder. Mas isso não significa que não haja, no seu pensamento, conceitos operativos de caráter geral. Os dispositivos são precisamente o que na estratégia foucaultiana toma o lugar dos universais: não simplesmente esta ou aquela medida de segurança, esta ou aquela tecnologia do poder, e nem mesmo uma maioria obtida por abstração: antes, como dizia na entrevista de 1977, “a rede (*le réseau*) que se estabelece entre estes elementos”.³¹

De modo geral, esta é a tese que pretendemos remeter à guinada de que falávamos há pouco.

Em 1976, mais precisamente na primeira aula do curso que abordamos no início deste capítulo, Foucault lança um olhar retrospectivo sobre as pesquisas que desenvolveu desde que assumiu a cátedra de professor no *Collège de France*, buscando delinear os aspectos mais gerais das genealogias que desdobrou:

³¹ Giorgio Agamben, op. cit., pp.33-4.

Chamemos, se quiserem, de “genealogia” o acoplamento dos conhecimentos eruditos e das memórias locais, acoplamento que permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização desse saber nas táticas atuais. Será essa, portanto, a definição provisória dessas genealogias que tentei fazer com vocês no decorrer dos últimos anos.

Nessa atividade, que se pode, pois, dizer genealógica, vocês vêem que, na verdade, não se trata de forma alguma de opor à unidade abstrata da teoria a multiplicidade concreta dos fatos; não se trata de forma alguma de desqualificar o especulativo para lhe opor, na forma de um cientificismo qualquer, o rigor dos conhecimentos bem estabelecidos. Portanto, não é um empirismo que perpassa o projeto genealógico; não é tampouco um positivismo, no sentido comum do termo, que o segue. Trata-se, na verdade, de fazer que intervenham saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretenderia filtrá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência que seria possuída por alguns. As genealogias não são, portanto, retornos positivistas a uma forma de ciência mais atenta ou mais exata. As genealogias são, muito exatamente, anticiências.³²

Ao definir a genealogia como o acoplamento entre conhecimento erudito e saberes locais, que seriam dimensões em princípio inconciliáveis, Foucault reivindica a tarefa de desencavar os saberes que foram enterrados ao longo da história pelas ciências que se formaram e que, em sua formação, excluíram um número incontável de discursos que se mantiveram até então à margem dos limites do “verdadeiro”.

Por um lado, Foucault recusa categoricamente a alcunha de positivista, com a qual flertara no limiar do plano genealógico, assim como a de empirista etc. Deste modo, vemos como o autor busca desembaraçar-se de uma vez por todas das acusações que enfrentara e que foram provocadas por toda sorte de mal-entendidos que o uso do termo “positivismo” pôde ocasionar. Por outro lado, Foucault assume uma posição crítica frente às ciências que se formaram com o fim da ocupação nazista na França e que podemos identificar, *grosso modo*, como “freudo-marxistas”.³³ Neste sentido, podemos compreender as razões políticas que levaram Foucault a suspender mesmo na arqueologia uma série de conceitos universais tomados *a priori* e que figuravam entre os principais instrumentos dessas ciências. Não se trata de uma decisão

³² Michel Foucault, *Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, pp. 13-4.

³³ Convém ressaltar que não foi tanto contra os autores Freud e Marx que as genealogias se opuseram, se é que isto faria algum sentido, mas contra os discursos acadêmicos que se formaram e funcionaram em torno deles e sobre eles.

puramente teórica, de uma escolha arbitrária ou qualquer coisa dessa natureza. Muito pelo contrário, o posicionamento de Foucault tem a ver ao mesmo tempo com uma prática e uma teoria que se entrelaçam no cotidiano de suas pesquisas, de seus cursos e entrevistas etc.

Mas onde levaria a dispersão destes múltiplos saberes desencavados, resgatados nos pormenores de suas “proveniências” e revelados nos momentos de suas “emergências”? Que resistência poderiam opor à unidade esmagadora da teoria científica estes saberes singulares e trazidos à tona nas genealogias? Seria necessário, para dar a estas táticas locais um sentido e uma direção, algo como uma “estratégia global” que as organizasse e, assim, ampliasse sua eficácia? Por fim, em que medida as genealogias são capazes de oferecer uma crítica contundente e denunciar o caráter global e totalizante do capitalismo caso permaneçam estritamente vinculadas a regiões isoladas e vagamente relacionadas? A noção de dispositivo é a resposta que Foucault dá a todas essas questões.

No mesmo ano em que ministrou o curso que citamos acima, Foucault publicou o primeiro volume da *Histoire de la sexualité*, como bem sabemos. Na seção dedicada ao problema do método, o autor prescreveu uma série de quatro regras que norteariam dali em diante a noção de dispositivo. Dentre as quais, uma nos interessa particularmente. Trata-se da “regra do duplo condicionamento”, com a qual Foucault opõe o tipo de sua análise à uniformidade maciça e homogênea da “concepção jurídica do poder”:

Nenhum “foco local”, nenhum “esquema de transformação” poderia funcionar se, através de uma série de encadeamentos sucessivos, não se inserisse, no final das contas, em uma estratégia global. E, inversamente, nenhuma estratégia poderia proporcionar efeitos globais a não ser apoiada em relações precisas e tênues que lhe servissem, não de aplicação e consequência, mas de suporte e ponto de fixação. Entre elas, nenhuma descontinuidade, como seria o caso de dois níveis diferentes (um microscópico e o outro macroscópico); mas, também, nenhuma homogeneidade (como se um nada mais fosse do que a projeção ampliada ou a miniaturização do outro); ao contrário, deve-se pensar em duplo condicionamento, de uma estratégia, através da especificidade das táticas possíveis e, das táticas, pelo invólucro estratégico que as faz funcionar.³⁴

³⁴ Michel Foucault, *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 2011, p. 110.

A rede que se estabelece entre os elementos heterogêneos é, neste sentido, a estratégia global que se efetiva somente por meio deles e que os reconfigura sempre que uma nova urgência demandar, modificando também sua própria configuração geral. O dispositivo é o modo em que estão dispostas as táticas locais e também cada uma delas singularmente, na medida em que respondem ou não à estratégia geral em que foram calculadas. Nele, a disposição dos elementos heterogêneos é racionalmente calculada, o todo se refere às partes e vice-versa, a estratégia coordena as técnicas que, por sua vez, constitui sua materialidade e a torna possível.

Em todo caso, a noção de dispositivo não manifesta o sintoma de que Foucault teria se voltado para trás e de que teria traído a si mesmo após uma longa querela com “os universais”. Os dispositivos não suprimem em uma idealidade *a priori* e abstrata as singularidades corpóreas das lutas e enfrentamentos históricos, como fazem os conceitos universais; não nivelam sob um termo indiferente as diferenças múltiplas e a profusão de transformações que compõem a efetividade histórica. Muito pelo contrário, seja no âmbito discursivo quanto no não-discursivo e em ambos concomitantemente, cada elemento é um dispositivo singular e simultaneamente o dispositivo geral que se esboça em meio às relações entre eles.

5. A totalidade dos dispositivos é inapreensível. O que nos resta, nesse caso, para torna-la inteligível? Se, de acordo com o que vimos anteriormente, não nos é autorizado evocar um termo abstrato e idealmente universal, do que dispomos para acessar não a totalidade exaustiva, mas a dimensão geral dos dispositivos?

Recentemente, Giorgio Agamben dedicou um livro inteiro para a exposição dos pressupostos teóricos subjacentes às suas últimas pesquisas. O primeiro capítulo intitula-se “O que é um paradigma?” (*Che cos'è um paradigma?*)³⁵. A resposta que Agamben apresenta a essa pergunta será o fio que nos conduzirá à função metodológica que o termo “dispositivo”

³⁵ Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sul metodo*. Torino: Bollati Boringhieri, 2008, pp. 11-34. O texto ainda não possui versão traduzida para português.

desempenha no interior das obras foucaultianas dos anos setenta e, com efeito, nas atuais pesquisas que o filósofo italiano vem desdobrando.

Não restam dúvidas de que Foucault seja uma das principais referências metodológicas para as investigações de Agamben, uma vez que é citado do começo ao fim do livro.

Após confrontar de maneira inesperada – e não muito convincente – Michel Foucault e Thomas Kuhn, procurando aproximar a noção kuhniana de paradigma à de figura epistemológica (ou de *episteme*) engendrada em *L'Archéologie du savoir*, Agamben retoma nessa perspectiva o “panoptismo”³⁶, que nos interessa de modo especial.

Antes de adentrarmos, de fato, no texto de Agamben, vejamos como Foucault resgata o discurso de Jeremy Bentham, um autor que até então era praticamente desconhecido. Desculpando-se antecipadamente aos historiadores da filosofia, Foucault afirma até mesmo que “Bentham seja mais importante para nossa sociedade do que Kant, Hegel, etc.”. Enfim, trata-se do modelo arquitetônico publicado em 1791 sob o título *Panopticon, or The Inspection-house. Containing the Idea of a New Principle of Construction, Applicable to Any Sort of Establishment, in which Persons of Any Description Are to Be Kept under Inspection...*³⁷

Em 1973, Foucault proferiu uma série de cinco conferências no Brasil, publicadas no ano seguinte com o título “A verdade e as formas jurídicas” (*La vérité et les formes juridiques*).³⁸ Essas conferências anunciam de modo geral o conteúdo que o autor desdobrou pormenorizadamente em *Surveiller et punir*, publicado somente dois anos depois. Na quarta conferência, Foucault resgata pela primeira vez o modelo arquitetônico descrito por Bentham:

O *Panopticon* era um edifício em forma de anel, no meio do qual havia um pátio com uma torre no centro. O anel se dividia em pequenas celas que davam tanto para o interior quanto para o exterior. Em cada uma dessas pequenas celas, havia segundo o objeto da instituição, uma criança aprendendo a escrever, um operário trabalhando, um prisioneiro se corrigindo, um louco atualizando sua loucura, etc. Na torre central havia um vigilante. Como cada

³⁶ Cf. Michel Foucault, *Surveiller et punir: naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975, “Chapitre III: Le panoptismo”, pp. 197-229. [Ed. bras.: *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1999, “Capítulo III: O panoptismo”, pp. 162-187].

³⁷ Jeremy Bentham, *O Panóptico...* Belo Horizonte: Autêntica, 2008, pp. 13-87.

³⁸ Michel Foucault, *A verdade e as formas jurídicas. Conferências de Michel Foucault na PUC-Rio de 21 a 25 de maio de 1973*. Rio de Janeiro: NAU, 2011.

cela dava ao mesmo tempo para o interior e para o exterior, o olhar do vigilante podia atravessar toda a cela; não havia nela nenhum ponto de sombra e, por conseguinte, tudo o que fazia o indivíduo estava exposto ao olhar de um vigilante que observava através de venezianas, de postigos semi-cerrados de modo a poder ver tudo sem que ninguém ao contrário pudesse vê-lo. Para Bentham esta pequena e maravilhosa astúcia arquitetônica podia ser utilizada por uma série de instituições. O *Panopticon* é a utopia de uma sociedade e de um tipo de poder que é, no fundo, a sociedade que atualmente conhecemos – utopia que efetivamente se realizou. Este tipo de poder pode perfeitamente receber o nome de panoptismo. Vivemos em uma sociedade onde reina o panoptismo.³⁹

Vemos, portanto, que Foucault lança mão de um elemento singular historicamente datado (o modelo de edificação proposto por Bentham no fim do século XVIII) para tonar legível o dispositivo geral próprio da sociedade disciplinar.

Passando ao texto de Agamben, podemos compreender o que está por trás da prática teórica de Foucault. Citando a obra de 1975 (*Surveiller et punir*), Agamben escreve:

Mas o *panopticon* é, igualmente, um "modelo generalizável de funcionamento", "panoptismo", precisamente, isto é "princípio de um conjunto" e "modalidade panóptica do poder". Como tal, ele é uma "figura de tecnologia política que se pode e se deve destacar de cada uso específico", não é somente um "edifício onírico", mas o "diagrama de um mecanismo de poder reconduzido à sua forma ideal". Ele funciona, em suma, como um paradigma em sentido próprio: um objeto singular que, valendo por todos os outros da mesma classe, define a inteligibilidade do conjunto do qual faz parte e que, ao mesmo tempo, constitui.⁴⁰

O *panopticon* é o paradigma da modalidade disciplinar do poder na sociedade ocidental desde o século XVIII, em que os procedimentos de vigilância e os mecanismos de punição são por fim internalizados pelos próprios sujeitos produzidos neste dispositivo. Não haveria melhor exemplo, uma vez que o panóptico concerne tanto à ordem discursiva (o programa arquitetural ideal para as casas de inspeção formulado por Bentham) quanto à ordem não-discursiva (na medida em que é efetivado ou não em edifícios e de modo geral nas relações de poder).

³⁹ Ibidem, p. 87.

⁴⁰ Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sul metodo*. Torino: Bollati Boringhieri, 2008, pp. 18-9, (tradução nossa).

Ainda que seja profundamente significativo que o modelo arquitetônico proposto por Bentham tenha sido de fato edificado, como é o caso do *Presidio Modelo* construído em Cuba na década de vinte, o *panopticon* funciona na análise de Foucault como um exemplo paradigmático do dispositivo disciplinar que aprimorou e sobressaiu ao dispositivo de soberania predominante até o século XVIII.

Ao final do capítulo, Agamben define em seis teses alguns dos traços que definem o paradigma e que estariam presentes tanto nas pesquisas de Foucault quanto nas suas:

- 1) O paradigma é uma forma de conhecimento nem indutiva, nem dedutiva, mas analógica, que se move da singularidade à singularidade.
- 2) Neutralizando a dicotomia entre o geral e o particular, ele substitui à lógica dicotômica um modelo analógico bipolar.
- 3) O caso paradigmático torna-se tal suspendendo e, ao mesmo tempo, expondo a sua pertença ao conjunto, de modo que não é mais possível separar nele exemplaridade e singularidade.
- 4) O conjunto paradigmático não é mais pressuposto aos paradigmas, mas permanece imanente a eles.
- 5) Não há, no paradigma, uma origem ou uma *arché*: cada fenômeno é a origem, cada imagem é arcaica.
- 6) A historicidade do paradigma não está nem na diacronia nem na sincronia, mas em um cruzamento entre eles.⁴¹

Visto que a “arqueologia é, neste sentido, sempre uma paradigmologia”, podemos compreender por que Agamben recorre inúmeras vezes aos termos “arqueologia” e “genealogia” para definir suas pesquisas mais recentes, ainda que o uso indistinto de ambas possa parecer à primeira vista um descuido por parte do autor.

Em todo caso, o que de fato nos interessa é a espécie de instrumento que Foucault lança mão para acessar e tornar inteligível a dimensão geral dos dispositivos. Trata-se exatamente de um elemento particular destacado da rede que compõe e tomado em sua singularidade, tornando-se assim capaz de exemplificar o conjunto do qual faz parte e constitui. De tal modo que é o próprio dispositivo a dar-se a si mesmo inteligibilidade não puramente teórica, mas como afirma Agamben, ontológica na relação analógica entre os objetos singulares que o compõe. O dispositivo não é algo transcendente que paira

⁴¹ Ibidem, pp. 32-3, (tradução nossa).

sobre seus elementos como um ente universalmente exterior, mas a provisória configuração imanente à trama das relações entre eles.

Não restam dúvidas quanto àquilo que conecta nas profundezas as pesquisas dos dois autores, aquilo que mobilizou as práticas de Foucault e que permanece incólume na atitude de Agamben: é o desejo não tanto de reconstruir a historiografia do passado, mas a filosofia contemporânea do próprio presente.

Capítulo III

1. O ensaio de Giorgio Agamben “O que é um dispositivo?” comporta uma breve descrição da proveniência do termo “dispositivo” no horizonte da obra foucaultiana, que exploramos nos capítulos anteriores. Além disto, o filósofo italiano opera um deslocamento quanto à sua origem, que residiria na constelação terminológica adotada por teólogos cristãos nos séculos II e III no debate a respeito da substância divina e o modo que Deus age no mundo. Agamben escreve:

Nos primeiros séculos da história da Igreja – digamos, entre o segundo e o sexto séculos –, o termo grego *oikonomia* desempenhou na teologia uma função decisiva. *Oikonomia* significa em grego a administração do *oikos*, da casa, e, mais geralmente, gestão, *management*. (...) Por que os padres sentiram a necessidade de introduzir este termo na teologia? Como se chegou a falar de uma “economia divina”?

Tratava-se, com precisão, de um problema extremamente delicado e vital, talvez, da questão decisiva na história da teologia cristã: a Trindade. Quando, no decorrer do segundo século, começou-se a discutir sobre uma Trindade de figuras divinas, o Pai, o Filho e o Espírito, houve, como era de se esperar, no interior da Igreja uma fortíssima resistência por parte dos seus mentores que pensavam com temor que, deste modo, se arriscava a reintroduzir o politeísmo e o paganismo na fé cristã. Para convencer estes obstinados adversários (que depois foram definidos “monarquianos”, isto é, partidários do governo de um só), teólogos como Tertuliano, Hipólito, Irineu e muitos outros não encontraram melhor maneira do que se servirem do termo *oikonomia*. O argumento deste era mais ou menos o seguinte: “Deus, quanto ao seu ser e à sua substância, é, certamente, uno; mas quanto à sua *oikonomia*, isto é, ao modo em que administra a sua casa, a sua vida e o mundo que criou, é, ao contrário, tríplice. Como um bom pai pode confiar ao filho o desenvolvimento de certas funções e de certas tarefas, sem por isso perder o seu poder e a sua unidade, assim Deus confia a Cristo a ‘economia’, a administração e o governo da história dos homens.” O termo *oikonomia* foi assim se especializando para significar de modo particular a encarnação do Filho e a economia da redenção e da salvação (por isso, em algumas seitas gnósticas, Cristo acaba por se chamar “o homem da economia”, *ho anthrôpos tês oikonomias*). (...)

Mas, como frequentemente acontece, a fratura que os teólogos procuraram deste modo evitar e remover em Deus sob o plano do ser reaparece na forma de uma cesura que separa em Deus ser e ação, ontologia e práxis. A ação (a economia, mas também a política) não tem nenhum fundamento no ser: este é

a esquizofrenia que a doutrina teológica da *oikonomia* deixa como herança à cultura ocidental.⁴²

Deste modo, Agamben encontra no debate teológico acerca da doutrina Trinitária a origem arcaica não somente do termo que nos interessa, mas da política moderna como governo. A exclusão da vida natural (*zoé*) da *pólis* grega, na qual era restringida ao âmbito doméstico, encontra na Trindade cristã uma função diferente. Não se trata mais de relegar ao espaço limitado e particular da casa, com suas leis internas e indiscutíveis, a vida natural dos seres humanos, em oposição ao espaço público onde eram realizadas as assembleias e tomadas as decisões políticas gerais. Na perspectiva da doutrina trinitária, porém, a *oikonomia* se estende e passa a integrar virtualmente todo e qualquer lugar. De tal modo que o mundo em sua totalidade possa ser considerado como a casa (*oikos*) de Deus, na qual seu filho, o Cristo redentor, vem para fazer cumprir sua lei (*nomos*).⁴³

Continua Agamben:

Penso também que, através desta exposição sumária, vocês tenham se dado conta da centralidade e da importância da função que a noção de *oikonomia* desenvolveu na teologia cristã. Já a partir de Clemente de Alexandria esta se funde com a noção de providência, e passa a significar o governo salvífico do mundo e da história dos homens. Pois bem: qual é a tradução deste fundamental termo grego nos escritos dos padres latinos? *Dispositio*.

O termo latino dispositivo, do qual deriva o nosso termo “dispositivo”, vem, portanto, para assumir em si toda a complexa esfera semântica da *oikonomia* teológica. Os “dispositivos” de que fala Foucault estão de algum modo conectados com esta herança teológica, podem ser de alguma maneira reconduzidos à fratura que divide e, ao mesmo tempo, articula em Deus ser e práxis, a natureza ou essência e a operação por meio da qual ele administra e governa o mundo das criaturas. O termo dispositivo nomeia aquilo em que e por meio do qual se realiza uma pura atividade de governo sem nenhum fundamento no ser. Por isso os dispositivos devem sempre implicar um processo de subjetivação, isto é, devem produzir o seu sujeito.⁴⁴

O primeiro deslocamento que Agamben opera sobre a noção foucaultiana de dispositivo ocorre, portanto, ao reconstruir a etimologia do termo no âmbito da teologia cristã dos primeiros séculos desta era, quando se tratava de decidir sobre o ser de Deus e sua relação com o mundo.

⁴² Giorgio Agamben, *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó: Argos, 2012, pp. 35-7.

⁴³ Cf. Mateus 5: 17.

⁴⁴ Giorgio Agamben, op. cit., pp. 37-8.

Podemos, todavia, apontar um segundo deslocamento que, por sua vez, tem a ver com os efeitos de poder dos dispositivos e, para ser mais preciso, com os processos de subjetivação que neles estão implicados.

2. O segundo deslocamento que pretendemos indicar nas investigações de Agamben tem a ver com a produção dos sujeitos como principal efeito de poder dos dispositivos. Vejamos, antes de passarmos diretamente a este tema, como o autor passa a conceber a noção de dispositivo, tendo em vista a origem teológico-econômica do termo e a cisão ontológica entre o conjunto dos seres vivos e o conjunto dos dispositivos:

Generalizando posteriormente a já bastante ampla classe dos dispositivos foucaultianos, chamarei literalmente de dispositivo qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres vivos. Não somente, portanto, as prisões, os manicômios, o Panóptico, as escolas, a confissão, as fábricas, as disciplinas, as medidas jurídicas etc., cuja conexão com o poder é num certo sentido evidente, mas também a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares e – por que não – a própria linguagem, que talvez é o mais antigos dos dispositivos, em que há milhares e milhares de anos um primata – provavelmente sem se dar conta das consequências que se seguiriam – teve a inconsciência de se deixar capturar.⁴⁵

Assim sendo, a noção foucaultiana de dispositivo, que parecia praticamente impossível expandir por sua ampla abrangência, passa a compreender a partir da concepção de Agamben virtualmente qualquer coisa que não seja a própria vida nua dos seres. De tal modo que tanto as prisões quanto os telefones celulares são considerados, mesmo que em medidas diversas, como meios para o exercício do poder e, de modo geral, do governo dos vivos. Por isso, os dispositivos não são mais considerados necessariamente como respostas às demandas de determinadas urgências.

Visto isso, podemos agora retornar ao problema referente aos processos de subjetivação. Sabemos a relevância que este assunto tem nas pesquisas de Foucault, que chega a afirmar em 1982 que o objetivo de seu trabalho

⁴⁵ Ibidem, pp. 40-1.

Não foi analisar o fenômeno do poder nem elaborar os fundamentos de tal análise (...) ao contrário, foi criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se sujeitos.⁴⁶

Os processos de subjetivação envolvidos nos efeitos de poder dos dispositivos constituem, portanto, o principal objeto de análise nas pesquisas de Foucault. Este objeto foi herdado por Agamben uma vez que se incumbiu da tarefa de corrigir e integrar o projeto foucaultiano acerca da biopolítica na série *Homo Sacer*. Não obstante, os processos de subjetivação deverão ser reavaliados, assim como todo o horizonte teórico aberto por Foucault.

Recapitulando, temos assim duas grandes classes, os seres vivos (ou as substâncias) e os dispositivos. E, entre os dois, como terceiro, os sujeitos. Chamo sujeito o que resulta da relação e, por assim dizer, do corpo a corpo entre os vivos e os dispositivos. Naturalmente as substâncias e os sujeitos, como na velha metafísica, parecem sobrepor-se, mas não completamente. Neste sentido, por exemplo, um mesmo indivíduo, uma mesma substância, pode ser o lugar dos múltiplos processos de subjetivação: o usuário de telefones celulares, o navegador na internet, o escritor de contos, o apaixonado por tango, o não-global etc. Ao ilimitado crescimento dos dispositivos no nosso tempo corresponde uma igualmente disseminada proliferação de processos de subjetivação. Isso pode produzir a impressão de que a categoria da subjetividade no nosso tempo vacila e perde consistência; mas se trata, para ser preciso, não de um cancelamento ou de uma superação, mas de uma disseminação que leva ao extremo o aspecto de mascaramento que sempre acompanhou toda identidade pessoal.⁴⁷

Neste sentido, o ser vivo (ou a substância) é atravessado não por um, mas por incalculáveis processos de subjetivação. Estes processos não resultam, como outrora, na fabricação de um sujeito consistente e duradouro (como uma identidade política), mas em uma soma de minúsculas e efêmeras subjetividades – se é que ainda podemos chama-las assim – que incidem imediatamente nos gostos e nos gestos destes seres vivos.

É preciso ressaltar, todavia, que o indivíduo é, para Foucault, um efeito dos processos de subjetivação que operam nas relações de poder.

Não se deve, acho eu, conceber o indivíduo como uma espécie de núcleo elementar, átomo primitivo, matéria múltipla e muda na qual viria aplicar-se,

⁴⁶ Michel Foucault, “O sujeito e o poder” in Hubert Dreyfus & Paul Rabinow, *Michel Foucault: Uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 231.

⁴⁷ Giorgio Agamben, *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó: Argos, 2012, pp. 41-2.

contra a qual viria bater o poder, que submeteria os indivíduos ou os quebrantaria. Na realidade, o que faz que um corpo, gestos, discursos, desejos sejam identificados e constituídos como indivíduos, é precisamente isso um dos efeitos primeiros do poder. Quer dizer, o indivíduo não é o *vis-à-vis* do poder; é, acho eu, um de seus efeitos primeiros. O indivíduo é um efeito do poder e é, ao mesmo tempo, na mesma medida em que é um efeito seu, seu intermediário: o poder transita pelo indivíduo que ele constitui.⁴⁸

Em todo caso, o deslocamento teórico que tencionamos apontar torna-se evidente na seguinte afirmação de Agamben:

De fato, todo dispositivo implica um processo de subjetivação, sem o qual o dispositivo não pode funcionar como dispositivo de governo, mas se reduz a um mero exercício de violência. Foucault assim mostrou como, numa sociedade disciplinar, os dispositivos visam, através de uma série de práticas e de discursos, de saberes e de exercícios, à criação de corpos dóceis, mas livres, que assumem a sua identidade e a sua “liberdade” de sujeitos no próprio processo do seu assujeitamento. Isto é, o dispositivo é, antes de tudo, uma máquina que produz subjetivações e somente enquanto tal é também uma máquina de governo. O exemplo da confissão é aqui iluminador: a formação da subjetividade ocidental, ao mesmo tempo cindida e, no entanto, dona e segura de si, é inseparável da ação plurissecular do dispositivo penitencial, no qual um novo Eu se constitui por meio da negação e, ao mesmo tempo, assunção do velho. A cisão do sujeito operada pelo dispositivo penitencial era, nesse sentido, produtora de um novo sujeito que encontrava a própria verdade na não-verdade do Eu pecador repudiado. Considerações análogas podem ser feitas para o dispositivo prisional, que produz como consequência mais ou menos imprevisível a constituição de um sujeito e de um *milieu* delinquente, que se torna o sujeito de novas – e, desta vez, perfeitamente calculadas – técnicas de governo.

O que define os dispositivos com os quais temos que lidar na atual fase do capitalismo é que estes não agem mais tanto pela produção de um sujeito quanto por meio de processos de dessubjetivação. Um momento dessubjetivante estava certamente implícito em todo processo de subjetivação, e o Eu penitencial se constituía, havíamos visto, somente por meio da própria negação; mas o que acontece agora é que processos de subjetivação e processos de dessubjetivação parecem tornar-se reciprocamente indiferentes e não dão lugar à recomposição de um novo sujeito, a não ser de forma larvar e, por assim dizer, espectral. Na não-verdade do sujeito não há mais de modo algum a sua verdade.⁴⁹

Podemos interpretar esse deslocamento dos processos de subjetivação para os processos de dessubjetivação, em conformidade com as análises da biopolítica, como a identificação imediata do corpo biológico com a pessoa, da

⁴⁸ Id., *Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 35.

⁴⁹ Giorgio Agamben, op. cit., pp. 46-7.

vida nua com a identidade, conduzindo estas categorias a uma zona de indiferenciação, justamente como ocorria nos campos de concentração nazistas, onde os prisioneiros eram completamente destituídos de qualquer identidade política possível (e, no caso limítrofe dos *Muselmänner*, de qualquer traço de humanidade, inclusive da própria linguagem), restando-lhes apenas o corpo.⁵⁰

3. O que delineamos até aqui a respeito da noção de dispositivo pode produzir a impressão de que tudo e todos que existem estão inteiramente dominados, de que jamais estamos em condições de resistir ao poder e de que não nos restam saídas. Todavia, justamente por vivermos em uma situação sem precedentes na história é que se nos impõe a urgência da resistência.

No primeiro volume de *Histoire de la sexualité*, na seção dedicada à questão de método (a mesma que percorremos acima), Foucault afirma categoricamente “que lá onde há poder há resistência e, no entanto (ou melhor, por isso mesmo) esta nunca se encontra em posição de exterioridade em relação ao poder.” (Foucault, 2011, p. 105) Assim, a resistência está sempre em relação ao poder.

Em outro momento, quando respondia a perguntas a respeito do *panopticon*, que abordamos acima como paradigma do poder disciplinar, Foucault diz:

É preciso analisar o conjunto das resistências ao panopticon em termos de tática e de estratégia, vendo que cada ofensiva serve de ponto de apoio a uma contra-ofensiva. A análise dos mecanismos de poder não tende a mostrar que o poder é ao mesmo tempo anônimo e sempre vencedor. Trata-se ao contrário de demarcar as posições e os modos de ação de cada um, as possibilidades de resistência e de contra-ataque de uns e de outros.⁵¹

⁵⁰ “A redução do homem à vida nua é hoje a tal ponto um facto consumado, que é essa doravante a base da identidade que o Estado reconhece aos seus cidadãos. Como o deportado de Auschwitz já não tinha nome nem nacionalidade e doravante era somente o número que lhe fora tatuado no braço, assim também o cidadão contemporâneo, perdido na massa anônima e equiparado a um criminoso em potência, não é definido senão pelos seus dados biométricos e, em última instância, por uma espécie de antigo fado tornado ainda mais opaco e incompreensível: o seu ADN. E, todavia, se o homem é alguém que sobrevive indefinidamente ao humano, se há sempre ainda humanidade para além do inumano, então deve ser também possível uma ética no extremo limiar pós-histórico em que a humanidade ocidental parece ter-se afundado, ao mesmo tempo jovial e aterrada.” Id., *Nudez*. Lisboa: Relógio D'Água, 2010, p. 68.

⁵¹ Michel Foucault, *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1998, p. 226.

Vemos, neste sentido, que o aspecto das resistências é simetricamente inverso ao dos dispositivos. Assim como só há resistência onde há poder, a resistência, para ser eficaz, deve pôr em prática táticas e estratégias tão específicas e gerais quanto aquelas do dispositivo, só que no sentido inverso.

Por sua vez, Agamben articula as formas de resistência aos dispositivos a partir de um termo derivado do direito romano arcaico. Trata-se da “profanação”. Segundo o autor:

A profanação implica, por sua vez, uma neutralização daquilo que profana. Depois de ter sido profanado, o que estava indisponível e separado perde a sua aura e acaba restituído ao uso. Ambas as operações são políticas, mas a primeira tem a ver com o exercício do poder, o que é assegurado remetendo-o a um modelo sagrado; a segunda desativa os dispositivos do poder e devolve ao uso comum os espaços que ele havia confiscado.⁵²

Dando sequência à constelação na qual Agamben revela os fundamentos teológicos da fase do capitalismo em que vivemos, podemos afirmar que a profanação é o paradigma contemporâneo da resistência.

Enfim, Agamben conclui o ensaio “O que é um dispositivo?” com a seguinte declaração:

O problema da profanação dos dispositivos – isto é, da restituição ao uso comum daquilo que foi capturado e separado nesses – é, por isso, tanto mais urgente. Ele não se deixará colocar corretamente se aqueles que dele se encarregam não estiverem em condições de intervir sobre os processos de subjetivação, assim como sobre os dispositivos, para levar à luz aquele Ingovernável, que é o início e, ao mesmo tempo, o ponto de fuga de toda política.⁵³

⁵² Giorgio Agamben, *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 68.

⁵³ Ibidem, pp. 50-1.

Bibliografia

- AGAMBEN, G. *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2010.
- _____. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó: Argos, 2012.
- _____. *Nudez*. Lisboa: Relógio D'Água, 2010.
- _____. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____. *Signatura rerum. Sul metodo*. Torino: Bollati Boringhieri, 2008.
- ARISTÓTELES. *Política*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BENTHAM, J. *O Panóptico...* Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- CASTRO, E. *El vocabulario de Michel Foucault: un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Prometeo y UNQ, 2004.
- DREYFUS, H. & RABINOW, P. *Michel Foucault: Uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- HEGEL, G. W. F. *Werke in 20 Bände, vol. I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.
- HYPOLITE, J. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*. Rio de Janeiro: Elfos, 1995.
- FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 2011.
- _____. *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- _____. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1998.
- _____. *A ordem do discurso. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. São Paulo: Loyola, 2011.
- _____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- _____. *A verdade e as formas jurídicas. Conferências de Michel Foucault na PUC-Rio de 21 a 25 de maio de 1973*. Rio de Janeiro: NAU, 2011.
- NIETZSCHE, F. *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

REICH, W. *A função do orgasmo: problemas econômico-sexuais da energia biológica*. São Paulo: Círculo do Livro, 1990.